

La destrucción del concepto teológico-racional de naturaleza humana (II).

Sobre las dificultades para conocer al hombre.

Alejandro García Mayo

El subtítulo de este trabajo, “Sobre las dificultades para conocer al hombre”, no contiene una aclaración del título. Quiero indicar con él que el objeto de mi intervención es doble: debe, por un lado, hacerse cargo de la solución crítica del paralogismo de la psicología racional y ha de permitir, por otro lado, que transitemos –siguiendo el camino abierto por la *Refutación del idealismo*– a una *Antropología en sentido pragmático*, definiendo para ello el espacio lógico-epistemológico en que se aloja esta obra. Así, de lo que se trata es, por tanto, de presentar un hilo argumental que anude la destrucción del concepto teológico especulativo de naturaleza humana con el campo de investigación al que Kant adscribe –al menos en cierta medida– el conocimiento del hombre: un muy peculiar respecto de consideración al que llamaré “antropología en sentido pragmático”. Voy a señalar cinco etapas en este recorrido a las cuales me referiré en seguida por extenso, tratando de aportar textos de Kant para cada una de ellas: (a) la proposición “yo existo” es el único texto de una psicología racional; (b) a partir de ella no conocemos ningún objeto y, en consecuencia, no conocemos al yo en cuanto objeto, pues (c) para conocer es preciso –al menos para nosotros los hombres– que se dé intuición, que además (porque –supuesto lo anterior– se abre (d) una brecha en el yo, de modo que aparece necesariamente escindido en apercepción y objeto del sentido interno), ha de ser siempre (e) – si de lo que se trata es de conocer al yo–, como se verá, intuición externa. Con esto, sin embargo, todavía no habremos puesto el pie en la antropología, si bien, no obstante, porque habremos llegado a sus lindes, podremos adelantar una mínima caracterización de ella y, aprovechando un pasaje del final del § 7 de la obra, presentar ya el tipo de dificultades a las que aludimos en el título. Contando con una mínima indicación sobre la relación entre Crítica de la razón y Antropología, así como con una definición provisional del objeto y concepto de una Antropología en sentido pragmático –establecida por oposición a otras posibles consideraciones sobre el hombre en el pensamiento de Kant–, trataré presentar el índice de la obra como articulado en torno al problema del conocimiento de sí del hombre. Para ello me serviré de las nociones emblemáticas de cada una de las partes de la *Antropología en sentido pragmático*, a saber: el concepto de facultad para la *Didáctica antropológica* y la noción de carácter para la *Característica antropológica*; apuntando a la idea de progreso como aquél término que, porque atraviesa la obra de extremo a extremo y pone en relación sus dos partes, permite pensar la unidad temática y de proyecto de la antropología kantiana. El resultado ha de ser, por tanto, una primera definición –provisional, sin duda– del respecto o punto de vista pragmático con vistas al conocimiento del hombre. Trataré, por lo demás, de aportar en todo momento textos de Kant que sirvan de justificación al argumento.

Así, el índice de este trabajo puede organizarse en función de las siguientes secciones:

- I. La destrucción del concepto de naturaleza humana de la metafísica dogmática:
 - a. El “yo pienso” como único texto de una psicología racional.
 - b. A partir de la proposición “yo pienso” no es posible conocer ningún objeto.
 - c. Necesidad de que se dé intuición (donación sensible; fenómeno) para que haya conocimiento.

- d. Teoría del doble yo.
- e. La experiencia interna se da solamente bajo el supuesto de la experiencia externa: *Refutación del idealismo*.
- II. Diferencia de plano entre crítica, metafísica y antropología. El lugar de la antropología en sentido pragmático en la obra de Kant.
- III. Sobre las dificultades para conocer al hombre.
- IV. La estructura de la *Antropología en sentido pragmático* al hilo de las dificultades para conocer al hombre.
- V. Indicaciones sobre la *Característica antropológica*: Sobre el concepto carácter en tanto que noción de una *semiotica universalis*.
- VI. El progreso como momento interno en el problema antropológico-pragmático del conocimiento del hombre.
- VII. Indicaciones para una relectura de la *Didáctica antropológica*.

* * *

I.- La destrucción del concepto de naturaleza humana de la metafísica dogmática: El proyecto de una psicología racional consistiría, si nos atenemos a *KrV* B 420, en la pretensión de dar un paso más allá de la experiencia (más allá de nuestra existencia en la vida) sirviéndonos de la mera unidad de la conciencia, que solamente conocemos porque indefectiblemente la usamos para la posibilitación de la experiencia, como punto de partida y guía, y ampliar incluso nuestro conocimiento a la naturaleza de todos los seres pensantes en general por medio de la proposición empírica –pero indeterminada con respecto a cualquier modo de intuición– “yo pienso”¹. Pretensión doble, sostenida y alentada por el paralogismo que domina [*herrscht*] la psicología racional entera: Una subrepción lógica (*sophisma figurae dictionis*) en función de la cual, a partir de dos proposiciones de distinta naturaleza (a saber, que “Lo que no puede ser pensado más que como sujeto tampoco existe de otro modo sino como sujeto y es, por tanto, sustancia”, y que “Un ser pensante, considerado meramente en cuanto tal, no puede ser pensado más que como sujeto”), se sigue con aparente corrección lógica una conclusión engañosa [*Trugschluß*] (a saber, que el objeto en cuestión “existe también solamente, por tanto, del modo mentado, esto es, como sustancia”). Así, si la mayor habla de un objeto en general [*ein Objekt überhaupt*]² –luego con independencia del modo en que se encuentre dado en la intuición– y la menor toma en consideración el mismo objeto pero solamente con respecto al pensamiento y la unidad de la conciencia –y no se hace cargo *al mismo tiempo* [*zugleich*] de su relación con la intuición–, damos por válida entonces la conclusión tan sólo en la medida en que pasamos por alto la diferencia de significado del término objeto en ambas premisas³.

¹ “Und wie sollte es auch möglich sein, durch die Einheit des Bewußtseins, die wir selbst nur dadurch kennen, daß wir sie zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen, über Erfahrung (unser Dasein im Leben) hinaus zu kommen, und so gar unsere Erkenntnis auf die Natur aller denkenden Wesen überhaupt durch den empirischen, aber in Ansehung aller Art der Anschauung unbestimmten, Satz, *Ich denke*, zu erweitern”, *KrV*, B 420.

² *KrV*, B 412, nota.

³ “Im Obersatz wird von einem Wesen geredet, das überhaupt in jeder Absicht, folglich auch so, wie es in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im Untersatze aber ist nur von demselben die Rede, so fern es sich selbst, als Subjekt, nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewußtseins, nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anschauung, wodurch sie als Objekt zum Denken gegeben wird, betrachtet. Also wird *per sophisma figurae dictionis*, mithin durch einen Trugschluß die Konklusion gefolgert”, *KrV*, B 411.

Denunciados estos dos prejuicios de la psicología racional, a saber: la pretensión excesiva de que podamos conocer determinadamente el yo a través de meros conceptos, precisamente allí donde –como vamos a ver– ya no puede sernos dada intuición alguna determinada (sino solamente “la condición bajo la cual, en general yo pienso”⁴), y la pretensión aproblemática de fundar “un juicio apodíctico y universal”⁵ a partir de una proposición aparentemente empírica (en realidad, una proposición existencial, según la nota de *KrV* B 423); y puesta en evidencia la solución lógicamente deficiente que comporta el paralogismo, éste puede ser finalmente considerado como una ilusión ciertamente inevitable [*unvermeidliche*], pero susceptible, no obstante, de ser disuelta [*nicht unauflöslich*]⁶. Kant lleva a cabo su disolución efectiva y deshace, por tanto, el concepto de naturaleza humana de una metafísica dogmática, en dos pasos: (a) indica, en primer lugar, que el único texto de la psicología racional es la proposición “yo pienso”, de la cual habrá de extraer ésta, por tanto, toda su sabiduría⁷. Y señala (b), en segundo lugar, que el concepto –o, mejor dicho, el juicio– “yo pienso” debe ciertamente poder acompañar, como mera apercepción, a todas mis representaciones, sin que constituya por ello conocimiento empírico alguno determinado; ha de ser, pues, considerado tan sólo como un “conocimiento de lo empírico en general, [que] pertenece a la investigación de la posibilidad de toda experiencia; [investigación] que es de todo punto trascendental”⁸. La apercepción –*innere Wahrnehmung*– es, por tanto, si bien en cierto modo una proposición empírica [*ein empirischer Satz*], no obstante, una proposición empírica indeterminada según el tiempo y anterior a toda experiencia, “que ha de determinar el objeto de la intuición por medio de la categoría en consideración del tiempo”⁹. De modo que, por cuanto ahora incumbe al hilo conductor de nuestro argumento, a partir del mero “yo pienso” no conozco objeto determinado alguno –no conozco, ciertamente, al propio yo como objeto–, sino que solamente puedo conocer algo como objeto en la medida en que determino una intuición, que para nosotros los hombres ha de ser siempre algo dado en el fenómeno, de acuerdo con la unidad misma de la conciencia¹⁰.

Se hace, por tanto, valer aquí (c) la distinción fundamental fenómeno/noúmeno y la psicología racional, desechada por Kant en cuanto doctrina, es admitida –tan sólo

⁴ “[D]ie Bedingung, unter der ich überhaupt denke”, B 405.

⁵ “[D]aß wir auf einen empirisch scheinenden Satz ein apodiktisches und allgemeines Urteil zu gründen uns anmaßen können”, B 405.

⁶ “Auf solche weise wird ein dergleichen Fehlschluß in der Natur der Menschenvernunft seinen Grund haben, und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche, Illusion bei sich führen”, B 399/A 341.

⁷ “Ich denke, ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll”, B 401.

⁸ “Denn innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältnis zu anderer Wahrnehmung, ohne daß irgend ein besonderer Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kann nicht als empirische Erkenntnis, sonder muß als Erkenntnis des Empirischen überhaupt angesehen werden, und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transzendental ist”, B 401.

⁹ “Er drück eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung, aus (mithin beweiset er doch, daß schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existenzialsatz zum Grunde liete), geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Objekt der Wahrnehmung durch die Kategorie in Ansehung der Zeit bestimmen soll, und die Existenz ist hier doch keine Kategorie, als welche nicht auf ein unbestimmt gegebenes Objekt, sondern nur ein solches, davon man einen Begriff hat, und wovon man wissen will, ob es auch außer diesem Begriffe gesetzt sei, oder nicht, Beziehung hat”, B 423, nota.

¹⁰ “Nicht dadurch, daß ich bloß denke, erkenne ich irgend ein Objekt, sondern nur dadurch, daß ich eine gegebene Anschauung in Absicht auf die Einheit des Bewußtseins, darin alles Denken besteht, bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen. Also erkenne ich mich nicht selbst dadurch, daß ich mich einen Gegenstand bewußt bin, sondern wenn ich mir die Anschauung meiner selbst, als in Ansehung der Funktion des Denkens bestimmt, bewußt bin”, B 407.

como disciplina— únicamente porque pone un límite infranqueable a las especulaciones de una razón que pretende teorizar en el campo de lo suprasensible¹¹. Así pues, en la medida en que el conocimiento es siempre —“para nosotros los hombres, al menos”¹²— conocimiento de objetos y en la medida en que, cualesquiera que sean el modo y manera en que un conocimiento se refiere a objetos, la intuición es el medio por el que aquél se refiere inmediatamente a objetos (y de ella se sirve todo pensamiento como medio)¹³; en esta medida, digo, la doctrina racional del alma, tal como la arroja la crítica, servirá tan sólo (d) para distinguir dos objetos diferentes en la naturaleza de nuestra capacidad de representación¹⁴, a saber: la pura [*rein*] apercepción (trascendental) —Kant la llama también percepción interna—, en cuanto “vehículo de todos los conceptos en general”¹⁵, y la percepción empírica por medio de la cual viene dado el yo como objeto. De esta manera, a resultas de un procedimiento habitual en la Crítica de la Razón, el mismo golpe de mano por medio del cual queda cegado el camino teórico de la especulación racional (conocerse como nómeno) libera un espacio para el uso práctico de la razón [*zum fruchtbaren praktischen Gebrauche*]; y de este modo, lejos de defender con el Prof. Palacios que el idealismo trascendental de Kant reduzca a la persona moral al espectáculo de su mera mueca fenoménica —de hecho todo su esfuerzo va a consistir en distinguir el carácter moral de la persona de cualesquiera muecas empíricas—, nos parece que ni siquiera esa mueca sería para Kant —veremos por qué— “inexpresiva y desconcertante”¹⁶.

Admitamos, no obstante, la pertinencia del término “mueca fenoménica” —no en vano la *Antropología en sentido pragmático* va a desplegar una teoría fisionómica sobre los gestos— y pasemos a ver qué relevancia pueda tener para el estudio de la percepción empírica por medio de la cual viene dado el yo como objeto, esto es, para la psicología empírica, una constatación como la que hallamos en la *Anotación general al sistema de los principios*, a saber: que si bien es digno de notarse el hecho de que no podemos comprender la posibilidad de ninguna cosa por meras categorías, sino que hemos de tener a mano siempre alguna intuición de modo que podamos exponer en ella la realidad

¹¹ “Es gibt also keine rationale Psychologie als Doktrin, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntnis verschaffe, sondern nur als Disziplin, welche der spekulativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt, einerseits um sich nicht dem seelenlosen Materialism in den Schoß zu werfen, anderseits sich nicht in dem, für uns im Leben, grundlosen Spiritualism herumschwärmend zu verlieren, sondern uns vielmehr erinnert, diese Weigerung unserer Vernunft, den neugierigen über dieses Leben hinausreichenden Fragen befriedigende Antwort zu geben, als einen Wink derselben anzusehen, unser Selbsterkenntnis von der fruchtlosen überschwänglichen Spekulation zum fruchtbaren praktischen Gebrauche anzuwenden, welches, wenn es gleich auch nur immer auf Gegenstände der Erfahrung gerichtet ist, seine Prinzipien doch höher hernimmt, und das Verhalten so bestimmt, als ob unsere Bestimmung unendlich weit über die Erfahrung, mithin über dieses Leben hinaus reiche”, B 421.

¹² *KrV*, B 33/A 19.

¹³ “Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung”, B 33/A 19.

¹⁴ “Indessen, so rein er auch von Empirischen (dem Eindrücke der Sinne) ist, so dient er doch dazu, zweierlei Gegenstände aus der Natur unserer Vorstellungskraft zu unterscheiden. Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des innern Sinnes, und heiße Seele. Dasjenige, was ein Gegenstand äußerer Sinne ist, heißt Körper”, B 400/A 341-342.

¹⁵ “Man sieht aber leicht, daß er das Vehikel aller Begriffe überhaupt, und mithin auch der transzendentalen sei, und also unter diesen jederzeit mit begriffen werde, und daher eben sowohl transzendental sei, aber keinen besondern Titel haben könne, weil er nur dazu dient, alles Denken, als zum Bewußtsein gehörig, aufzuführen”, B 399-400.

¹⁶ “Al declarar incognoscibles las cosas en sí, el idealismo trascendental ha de reducir a la persona moral al espectáculo de su mera mueca fenoménica; y al recusar la posibilidad de un conocimiento al menos analógico de la realidad misma obtenido a partir de sus fenómenos, esa mueca se ha de mostrar siempre inexpresiva y desconcertante”, J. M. Palacios, *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, p. 39.

objetiva de los conceptos puros del entendimiento¹⁷, más notorio resulta empero el que (nosotros) necesitemos [*bedürfen*] no solamente intuición, sino incluso siempre intuición externa para entender la posibilidad de las cosas como consecuencia de las categorías y exponer así la realidad objetiva de éstas¹⁸.

La refutación del idealismo cartesiano pone de manifiesto (e), frente a la anterioridad del tiempo con respecto al espacio expuesta en la *Estética trascendental*¹⁹, una cierta primacía de lo exterior sobre lo interior en punto al conocimiento de sí (que viene a confirmar, además, la necesidad –señalada por nosotros– de que algo se dé en el fenómeno para que podamos conocer el yo²⁰). Por paradójico que resulte a primera vista, el único modo en que puede quedar refutado el idealismo problemático, y puesta por fin fuera de toda duda la existencia de cosas en el espacio, consiste en invertir el orden expositivo de Descartes y admitir que “incluso nuestra experiencia *interna* [...] tan sólo es posible bajo la presuposición de la experiencia *externa*”²¹. Toda determinación del tiempo, por tanto, también la determinación de mi propia existencia como objeto del sentido interno, presupone algo permanente [*beharrliches*] que, como tal, no puede proceder de la intuición del tiempo mismo, sino de la existencia de cosas fuera de mí (y no ya de la mera representación de algo exterior). De modo que solamente salimos del impasse del idealismo problemático reconociendo la necesaria conexión de la determinación temporal con la existencia de cosas en el espacio y la necesaria primacía del espacio con respecto al tiempo. Conexión que tiene además el sello de una síntesis a priori: “La conciencia de mi propia existencia es al mismo tiempo [*zugleich*] una conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí”²².

Hasta aquí hemos puesto en juego –repárese en ello– dos distinciones fundamentales de la Crítica de la razón para prohibir toda tentativa de llevar a cabo una psicología racional como conocimiento teórico del objeto suprasensible “alma” (sustancia pensante, *res cogitans*) e indicar a la vez de qué modo puede progresar en el interior de su campo de investigación una psicología empírica. La distinción entre fenómeno y noumeno –que es solidaria, en este momento, de la distinción conocer/pensar y deja abierto, en este sentido, el problema de la posibilidad de juicios

¹⁷ “Es ist etwas sehr Bemerkungswürdiges, daß wir die Möglichkeit keines Dinges nach der bloßen Kategorie einsehen können, sondern immer eine Anschauung bei der Hand haben müssen, um an derselben die objektive Realität des reinen Verstandesbegriffs darzulegen”, B 288.

¹⁸ “Noch merkwürdiger aber ist, daß wir, um die Möglichkeit der Dinge, zu Folge der Kategorien, zu verstehen, und also die objektive Realität der letzteren darzutun, nicht bloß Anschauung, sondern sogar immer äußere Anschauungen bedürfen”, B 291.

¹⁹ “[S]o ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erscheinungen”, B 50/A 34.

²⁰ “Allein hier wird bestritten daß äußere Erfahrung eigentlich unmittelbar sei, daß nur vermittelt ihrer, zwar nicht das Bewußtsein unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung, möglich sei. Freilich ist die Vorstellung: *ich bin*, die das Bewußtsein ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjekts in sich schließt, aber noch keine Erkenntnis desselben, mithin auch nicht empirische, d. i. Erfahrung; denn dazu gehört, außer dem Gedanken von etwas Existierendem, noch Anschauung und hier innere, in Ansehung deren, d. i. der Zeit, das Subjekt bestimmt werden muß, wozu durchaus äußere Gegenstände erforderlich sind, so, daß folglich innere Erfahrung selbst nur mittelbar und nur durch äußere möglich ist”, B 276-277.

²¹ “Der verlangte Beweis muß also dartun, daß wir von äußeren Dingen auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben; welches wohl nicht anders wird geschehen können, als wenn man beweisen kann, daß selbst unsere *innere*, dem Cartesius unbezweifelte, Erfahrung nur unter Voraussetzung *äußerer* Erfahrung möglich sei”, B 275.

²² “Nun ist das Bewußtsein in der Zeit mit dem Bewußtsein der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung notwendig verbunden; d. i. das Bewußtsein meines eigenen Dasein ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins andere Dinge außer mir”, B 276.

morales puros— compromete nuestra entera capacidad de conocimiento al modo en que gestionemos el fenómeno. La pareja de conceptos de la reflexión interior/exterior, viene a subordinar por su parte la determinación de mi propia conciencia en el sentido interno a la existencia de objetos en el espacio y, por tanto, cualquier aproximación a un conocimiento empírico del yo a, quizás, una consideración sobre muecas y gestos. Concédasenos por el momento el beneficio de la duda, pues a la Crítica de la Razón le basta tan sólo con refutar el idealismo y no determina *in concreto* qué objetos del sentido externo puedan servir de pista para un conocimiento empírico al hombre.

Vamos a concluir este primer punto de la exposición comentando una serie de pasajes del § 7 de la *Antropología en sentido pragmático* donde Kant repite algunas consideraciones sobre la diferencia entre el sentido interno y la apercepción. A pesar de que quizás no sea la exposición más correcta de este tópico kantiano y aunque se trata propiamente de una distinción que nos hemos vistos obligados a introducir ya antes, por ser perfectamente solidaria de la distinción fenómeno/noúmeno, nos interesa particularmente tomarla ahora en consideración por su emplazamiento en la obra, a saber: una anotación que no pertenece propiamente a la antropología, sino más bien a la metafísica (en sentido amplio)²³.

Soy, como ser pensante, uno y el mismo con respecto al objeto del sentido interno; ahora bien, me conozco solamente —en cuanto objeto de la intuición interna— en la medida en que soy fenómeno para mí mismo, y nunca en tanto que cosa en sí. “Por ello me conozco solamente por experiencia interna, tal como me aparezco a mí mismo [*wie ich mir erscheine*]”²⁴.

Kant no volvería a estimar, según parece, en estos textos el rodeo por la exterioridad que impone la *Refutación del idealismo* y admitiría así la posibilidad de un conocimiento de sí por experiencia interior. Valgan de momento, no obstante, las siguientes indicaciones para evitar cualquier posible malentendido al respecto: en primer lugar, sabemos por el § 4 de la propia antropología (“Del observarse a sí mismo”) el juicio que a Kant le merece el redactor de un diario de la observación de sí²⁵, que no sólo invierte el orden natural de las facultades de conocimiento, sino que con ello se arriesga incluso a contraer una enfermedad del ánimo (*Grillenfängerei*); en segundo lugar, Kant reproduce —ya sí de modo explícito— en este mismo parágrafo el argumento de la Crítica: “Pues con las experiencias internas no ocurre como con las externas —de los objetos en el espacio—, por medio de las cuales nos son dados los objetos unos junto a otros y como permaneciendo de manera estable. El sentido interno percibe las relaciones de sus determinaciones solamente en el tiempo, con ello en flujo; donde no tiene lugar estabilidad alguna de la contemplación, necesaria, sin embargo,

²³ “Diese Anmerkung gehört eigentlich nicht zur Anthropologie. In dieser sind nach Verstandesgesetzen vereinigte Erscheinungen Erfahrungen, und da wird nach der Vorstellungsart der Dinge, wie sie auch ohne ihr Verhältnis zu den Sinnen in Betrachtung zu ziehen (mithin an sich selbst) sind, gar nicht gefragt; denn diese Untersuchung gehört zur Metaphysik, welche es mit der Möglichkeit der Erkenntnis a priori zu tun hat”, BA 29.

²⁴ “Ich, als denkendes Wesen, bin zwar mit mir, als Sinnenwesen, ein und dasselbe Subjekt; aber, als Objekt der inneren empirischen Anschauung, d. i. so fern ich innerlich von Empfindungen in der Zeit, so wie sie zugleich oder nach einander sind, affiziert werde, erkenne ich mich doch nur, wie ich mir selbst erscheine, nicht als Ding an sich selbst. Denn es hängt doch von der Zeitbedingung, welche kein Verstandesbegriff (mithin nicht bloße Spontaneität) ist, folglich von einer Bedingung ab, in Ansehung deren mein Vorstellungsvermögen leidend ist (und gehört zur Rezeptivität). — Daher erkenne ich mich durch innere Erfahrung immer nur, wie ich mir erscheine [...]”, BA 27-28.

²⁵ “Das Bemerkn (*animadvertere*) ist noch nicht ein Beobachten (*observare*) seiner selbst. Das letztere ist eine methodische Zusammenstellung der an uns selbst gemachten Wahrnehmungen, welche den Stoff eines Beobachters seiner selbst abgibt, und leichtlich zu Schwärmerei und Wahnsinn hinführt”, BA 11.

para la experiencia”²⁶. En tercer lugar, –y esto es ahora lo que más me importa– Kant, que ha introducido esta anotación en la antropología para caracterizarla negativamente –por delimitación respecto de otras investigaciones posibles sobre la naturaleza del hombre– (a este respecto, para hacerse cargo con cierta pulcritud conceptual del tema de una *Antropología en sentido pragmático* serán de enorme relevancia todos aquellos lugares en que Kant delimita el campo de sus conocimientos, ya sea con respecto a la psicología empírica, la geografía física o la metafísica), no puede por menos de señalar la dificultad [*Schwierigkeit*] de esta disciplina, en la medida en que –por lo que puede entenderse del texto– el investigador de sí, en lugar de meramente observar, “*introduce cosas extrañas a la conciencia de sí*”²⁷. De manera que la dificultad, según explica Kant a continuación, afectaría al progreso desde la mera intuición de sí [*Erscheinungen in sich selbst*] a la experiencia interna [*zur inneren Erfahrung*]²⁸.

²⁶ “Denn es ist mit jenen inneren Erfahrungen nicht so bewandt, wie mit den äußeren, von Gegenständen im Raum, worin die Gegenstände nebeneinander und als bleibend festgehalten erscheinen. Der innere Sinn sieht die Verhältnisse seiner Bestimmungen nur in der Zeit, mithin im Fließen; wo keine Dauerhaftigkeit der Betrachtung, die doch zur Erfahrung notwendig ist, statt findet”, BA 14.

²⁷ “Da übrigens die Kenntnis des Menschen durch innere Erfahrung, weil er darnach größtenteils auch andere beurteilt, von großer Wichtigkeit, aber doch zugleich von vielleicht größerer Schwierigkeit ist, als die richtige Beurteilung anderer, indem der Forscher seines Inneren leichtlich, statt bloß zu beobachten, manches in das Selbstbewußtsein hinein trägt, so ist es ratsam und sogar notwendig, von beobachteten Erscheinungen in sich selbst anzufangen, und dann allererst zu Behauptung gewisser Sätze, die die Natur des Menschen angehen, d. i. zur inneren Erfahrung, fortzuschreiten”, BA 29.

²⁸ Anotación general a la Primera parte: Bernard Rousset indica en *La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir* un recorrido semejante al que hemos seguido aquí. Lo cito por extenso, pues puede ser de interés comparar su exposición con la mía. Considero además que debe tenerse en cuenta el texto de Rousset para la comprensión de los próximos puntos de este trabajo: “[L]’activité d’autoposition, caractéristique de la conscience de soi, acquiert une extension universelle: elle intervient en tout – sinon pour tout. Il est donc essentiel de la décrire dans ses différents aspects et, à partir d’avril 1800, Kant s’attache à distinguer les étapes logiques de cette construction de soi-même :

1) Le premier moment pour une conscience, c’est la pure et simple « conscience de soi » : c’est son « acte premier » ; immédiatement contenue dans la définition de la conscience, cette affirmation est une « proposition analytique », qui résulte donc d’un « acte logique ». Mon existence comme conscience étant directement donnée dans la conscience que j’ai de moi, elle est en même temps un « sum » ; point besoin de médiation, comme dans le « Cogito, ergo sum » de Descartes : il suffit d’écrire « Cogito, sum », car cette existence est une vérité « analytique ».

2) Mais cela reste une représentation vide : pour la dépasser, il faut que le sujet devienne un objet pour lui-même, il faut que la conscience de soi se fasse « intuition de soi » ou, pour reprendre le vocabulaire adopté, « aperception ». Le sujet saisit alors plus que sa simple existence : il se perçoit comme chose existante ; mais cette intuition ne lui donne aucune des déterminations, qui définissent cette chose dans son essence : ce n’est qu’une « apprehensio simplex ». Aussi doit-il encore progresser vers une intuition plus déterminée de lui-même ; or il ne saurait y parvenir, s’il n’avait recours aux seules formes possibles de l’intuition humaine : l’espace et le temps ; il faut donc devenir une intuition de soi-même comme « objet donable » dans l’espace et le temps : d’abord, dans l’intuition pure, comme sujet ayant ces représentations ; ensuite, dans l’intuition empirique, comme sujet existant au milieu des objets sensibles, dans le monde. Tel est son « second acte » ; pour l’effectuer, il a dû ajouter à la conscience de soi un terme nouveau : l’intuition avec ses formes et même son contenu empirique ; il s’agit donc d’un acte, qui n’est plus analytique et logique, mais « synthétique » et « métaphysique » : le « premier acte » synthétique et métaphysique du sujet.

3) Cette addition de l’intuition qui est une donnée déterminable, à la conscience qui est unité déterminante, définit la connaissance : ainsi passons-nous à un troisième moment, qui est le « second acte » synthétique ou métaphysique, la « connaissance intellectuelle se déployant dans les formes de la sensibilité et construisant ses concepts purs, le sujet se pose lui-même comme sujet déterminant et comme objet déterminé dans l’espace et dans le temps, ainsi que dans la totalité des intuitions empiriques possibles, dans l’expérience ou dans le monde.

Kant prend soin d’indiquer avec précision le principe constitutif de cette progression : « Je suis conscient de moi-même comme objet de l’intuition. La conscience de soi de l’intuition et du penser réunis ensemble en une représentation est la connaissance, et l’impératif auquel se soumet l’entendement (nosce

II.- Diferencia de plano entre crítica, metafísica y antropología. El lugar de la antropología en sentido pragmático en la obra de Kant: Ahora, antes de que enjuiciemos en qué medida la *Antropología en sentido pragmático* se hace cargo efectivamente del progreso desde los fenómenos de sí a la experiencia interior y, por tanto, –según parece– desde la conciencia de sí al conocimiento del hombre (el enjuiciamiento correcto de los otros), conviene que indiquemos siquiera mínimamente en qué plano discursivo se sitúa la obra. Se plantean con ello dos cuestiones diferentes: por una parte, en qué relación se encuentran Crítica, Metafísica y Antropología; por otra parte, qué particular consideración es la de una *Antropología en sentido pragmático* con respecto a otras posibles consideraciones sobre el hombre en la obra de Kant.

Limitémonos, en lo que concierne a la primera cuestión, a la relación entre crítica y antropología (pues el tránsito desde unos principios metafísicos del conocimiento del hombre a la antropología nos llevaría demasiado lejos), y recordemos tan sólo en qué momento y de qué manera aparece la pregunta por el hombre en el horizonte de intereses y problemas de una Crítica de la Razón. Los lugares emblemáticos para abordar esta cuestión son el *Canon de la Razón pura*²⁹ de la primera Crítica, la *Lógica* editada por Jäsche³⁰ y, en paralelo con ésta, una carta a Stäudlin del mes de mayo de 1793³¹; donde, si lo que tenemos son tres versiones distintas de una misma problemática, nos interesa reparar precisamente en las diferencias de matiz entre unas versiones y otras. En particular, atiéndase a los siguientes tres aspectos: (1) La diferencia más patente entre la versión del *Canon* y la de la *Lógica* y la carta es la aparición en éstas de una cuarta pregunta que faltaba en la Crítica; (2) La pregunta por el hombre es introducida, además, como aquella pregunta que expresaría el sentido y unidad de todas las anteriores; sin embargo, introduce una matización en el modo mismo de preguntar cuyo referente no resulta, en absoluto, evidente, a saber: el hecho de que las tres preguntas del *Canon* se formulen en primera persona (¿qué puedo –yo– saber?, ¿qué debo –yo– hacer?, ¿qué me cabe –a mí– esperar?), en tanto que la cuestión introducida por la *Lógica* pregunta de modo *objetivo* por un “algo”: el hombre. (3)

teipsum) est le principe, qui fait de son propre sujet, comme objet de l'intuition, un concept ou qui le subordonne à celui-ci ». De même que l'unité analytique définissant la conscience impliquait l'unité synthétique productrice de la connaissance, de même toute la construction du sujet par lui-même avec une intuition donnée, comme une bête, sans savoir que j'existe » ; « Cela doit se faire nécessairement, si on ne veut pas faire de l'homme doué de raison un être qui ne se connaît pas lui-même » : l'autoposition du sujet conscient n'est que l'application du principe de la raison pratique qui lui fait un devoir d'être une « personne », du « nosce teipsum » socratique, du « sapere aude », dont Kant avait fait « la devise de l'Aufklärung », pp. 366-367 (subrayado mío).

²⁹ “Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?”, B 832-833/A 804-805.

³⁰ “Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung lässt sich auf folgende Fragen bringen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?
4. Was ist der Mensch?

Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte der Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen”, Ak. Ausg. IX, 24-25.

³¹ “Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1. Was kann ich wissen? (Metaphysik) 2. Was soll ich thun? (Moral) 3. Was darf ich hoffen? (Religion); welcher zuletzt die vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie; über die ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein *Collegium* gelesen habe)”, Ak. Ausg. XI, 429.

Ahora bien, ateniéndonos tan sólo a los textos del *Canon* y la *Lógica*, no está dicho que la antropología mentada –y entramos con esto ya en la segunda de las consideraciones que incumben a esta sección– sea una *Antropología en sentido pragmático*, ¿qué implicaciones tiene entonces el hecho de que, en la carta a Stäudlin, Kant identifique la antropología a la que se refieren todas las preguntas de la Crítica precisamente con la disciplina a la que ha dedicado veinte años de docencia? Esta disciplina sería, sin duda, la *Antropología en sentido pragmático* como sabemos por la nota al Prólogo de la obra³². Lejos de ser algo obvio, causa extrañeza que Kant adjudique en este lugar a la *Antropología en sentido pragmático*, aparentemente con exclusividad, la tarea de responder a la pregunta por el hombre. Por el contrario, constatamos –al menos de modo nominal– una pluralidad de consideraciones o respectos posibles sobre una antropología en la obra de Kant: así, la Crítica de la Razón misma puede –quizás– entenderse como una “antropología trascendental”, que junto con una “antropología moral”, la propia “antropología pragmática” y una “antropología fisiológica” parecen orientarnos en, al menos, cuatro direcciones o enfoques diferentes sobre el hombre.

Hacerse cargo de la primera y tercera de estas cuestiones (cuestiones “históricas”), a saber, de cómo aparece la pregunta por el hombre en el horizonte de interrogación de la Crítica y de por qué finalmente puede Kant adjudicársela como objeto a una disciplina pragmática, sin lesionar con ello los intereses teóricos de otras posibles ciencias sobre el hombre, requeriría que llevásemos a cabo aquí –por un lado– una investigación sobre el lugar de la antropología en la obra de Kant y –por otro lado– sobre la paulatina redefinición del término “pragmático” de manera que resultase finalmente elucidada su confluencia. De estos temas, no obstante, ya me he ocupado en otro lugar³³, de manera que puedo remitirme sin más a lo allí expuesto.

Tematizar el segundo de los problemas (cuestión “sistemática”), a saber, el diferente modo –“subjetivo” u “objetivo”– de preguntar en uno y otro lugar, exige que pongamos de relieve, para empezar, la diferencia de plano entre una investigación sobre las fuentes, el alcance y los límites de nuestra razón según principios³⁴ y una disciplina que Kant incorpora al programa del conocimiento del mundo [*Welterkenntnis*]³⁵ y respecto de la cual es, al menos, sintomático que se presente como ocupada con lo que el hombre, en cuanto ser que actúa libremente [*freihandelndes Wesen*], puede y debe

³² “In meinem anfänglich frei übernommenen, späterhin mir als Lehramt aufgetragenen Geschäfte der reinen Philosophie habe ich einige dreißig Jahre hindurch zwei auf *Welterkenntnis* abzweckende Vorlesungen: nämlich (im Winter-) *Anthropologie* und im (Sommerhalbjahre) *physische Geographie* gehalten; welchem, als populären Vorträgen beizuwohnen auch andere Stände geraten fanden; von deren ersterer dies das gegenwärtige Handbuch ist; von der zweiten aber ein solches, aus meiner zum Text gebrauchten, wohl keinem anderen als mir leserlichen, Handschrift, zu liefern mir jetzt für mein Alter kaum noch möglich sein dürfte” BA XIV.

³³ En el Capítulo I (“El lugar sistemático de la “antropología”. Sentido pragmático de una disciplina”) de mi trabajo *Teoría kantiana de la voluntad. Estudio en “Antropología en sentido pragmático”*, ed. Complutense, Madrid, 2007, pp. 21-29.

³⁴ “Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung so wohl der Quellen, als des Umfangs und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien”, *KrV*, A XII.

³⁵ “Eine solche Anthropologie, als *Welterkenntnis*, welche auf die Schule folgen muß, betrachtet, wird eigentlich alsdann noch nicht *pragmatisch* genannt, wenn sie ein ausgebreitetes Erkenntnis der *Sachen* in der Welt, z. B. der Tiere, Pflanzen und Mineralien in verschiedenen Ländern und Klimaten, sondern wenn sie Erkenntnis des Menschen als *Weltbürgers* enthält”, *Antropología en sentido pragmático*, BA VI.

hacer de sí mismo³⁶. De este segundo aspecto de la cuestión me he ocupado también con anterioridad en otro lugar³⁷, de modo que igualmente puedo emplazar al lector a lo allí señalado por mí. Ahora bien, hacerse cargo del papel que desempeña el yo en el preguntar de la Crítica y el de la Antropología exige, a continuación, que tomemos en consideración la diferente economía de espontaneidad y pasividad (o receptividad) –del ánimo [*Gemüt*]³⁸– en ambos planos de la antropología kantiana, el trascendental (si efectivamente podemos poner en conexión la Crítica de la Razón con una antropología trascendental o asimilarlas) y el pragmático. En cierto sentido, el recorrido argumental de nuestra primera sección trata ya de aproximarse a esta problemática. En la medida en que el “yo pienso” que debe poder acompañar a todas mis representaciones se expresa en una proposición existencial (empírica-indeterminada en la exacta proporción en que es intelectual-pura), anterior a la categoría de la existencia y es absolutamente inescrutable en cuanto acto [*Actus*] de la espontaneidad del ánimo; en esta misma medida, se requiere, por otra parte, que a través de alguna representación empírica se dé materia [*Stoff*] al pensar como condición de posibilidad del conocimiento de sí³⁹. Sin pretender zanjar aquí la cuestión, considero que en torno a las dificultades para conocer al hombre a que aludo en el subtítulo –y de las cuales voy a pasar inmediatamente a ocuparme– se juega un aspecto central para la inteligencia de la economía entre espontaneidad y pasividad planteada por Kant: a saber la relación entre naturaleza bruta [*rohe Natur*] (un peculiar modo de mentar la pasividad del ánimo) y progreso en el hombre (como fruto de su libre espontaneidad).

III.- Sobre las dificultades para conocer al hombre: Contamos con dos resultados de la primera sección: (1) La indicación respecto de la relevancia de la pareja de conceptos de la reflexión interior/exterior en punto al conocimiento de sí; y (2) una mínima mención de la dificultad de una antropología que consistiese en el progreso desde la observación de fenómenos de sí hasta la experiencia interna. Debemos recordar, no obstante, que el rendimiento obtenido en la *Refutación del idealismo* se circunscribe de modo expícito a la mera prueba de la inmediatez de la experiencia externa (pues, como hemos señalado, la experiencia interna –la determinación de mi propia existencia en el tiempo– solamente sería posible mediando aquella)⁴⁰, de manera que con ello lo que todavía no tenemos propiamente es conocimiento del propio yo, experiencia interna, y menos aún conocimiento del hombre.

¿Por qué, ahora, es la experiencia interna –el conocimiento de sí– un negocio difícil? Pues lo cierto es que, situados en el plano discursivo “Crítica de la Razón”, en absoluto podríamos adelantar esta dificultad. ¿En qué consiste, por tanto, la dificultad de conocer al hombre, si no es una dificultad que comparezca en el curso de la investigación a priori de las fuentes, el alcance y los límites de nuestra Razón? Pudiera

³⁶ “Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll”, *Ibid.*, BA IV.

³⁷ En el Capítulo II (“Conocimiento del mundo y filosofía trascendental”) del mismo trabajo, pp. 30-53.

³⁸ No en vano, el concepto central que Foucault maneja en su “Introduction à la traduction de l’Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant” es, en sus diferentes modulaciones, el de *síntesis pasiva* o *síntesis del tiempo presente*.

³⁹ “Denn es ist zu merken, daß, wenn ich den Satz: ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das *Ich* in diesen Satze sei empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellektuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Actus, Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens”, *KrV*, B 423, nota.

⁴⁰ Vid. nota 20.

parecer, desde la abstracción trascendental que adopta la *Crítica*, que –cegada la vía de la psicología por conceptos e indicado el camino de la experiencia externa como método para el conocimiento de sí– una antropología [*Menscherkenntnis*] haya de poder completarse con cierta comodidad, de manera que los problemas que surjan en el sistema de la misma afecten solamente al detalle de la ciencia y al modo de su exposición. Kant mismo parece confirmar esta impresión calificando de “popular” –bien que sistemáticamente desarrollada– la disciplina y admitiendo en sus lecciones a aficionados de distintos estamentos, de los que espera que rellenen paulatinamente, con su afán [*Studium*] y sus propias observaciones, todos los apartados de una ciencia, por lo demás, útil para el común. Sin embargo, Kant mismo nos ofrece –en el Prólogo de la obra– un inventario de dificultades (*erhebliche*) que, si bien no nos llevan necesariamente a sostener con Foucault que no hay fuentes para la antropología⁴¹, se oponen, no obstante, a que nuestros ensayos para desarrollar con profundidad [*Gründlichkeit*] esta disciplina la eleven finalmente al rango de una ciencia formal. Son además dificultades que dependen de la naturaleza humana misma [*der menschlichen Natur selber*]⁴² (y no tanto de la naturaleza de la Razón). Según la traducción que hemos fijado en los seminarios del Grupo de Investigación, son las siguientes:

1. *El hombre que advierte que le observan e intentan investigarlo aparecerá o bien turbado (molesto), y entonces no puede mostrarse como es; o bien fingirá, y entonces no quiere que se le conozca como es.*
2. *Si quiere investigarse, aunque sólo sea a sí mismo, viene a parar entonces a una situación crítica, principalmente cuando se encuentra bajo el influjo de un afecto [im Affekt], estado que habitualmente no tolera fingimiento alguno, a saber: que cuando los motivos impulsores están en acción él no se observa, y cuando se observa, los motivos impulsores están en reposo.*
3. *Las circunstancias de lugar y tiempo, cuando se mantienen largamente, producen hábitos que, como se dice, son otra naturaleza y hacen difícil al hombre el juicio sobre sí mismo –cómo ha de considerarse a sí mismo, pero aún más qué concepto debe hacerse del otro con el que tiene trato–; el cambio de la situación en que al hombre le ha puesto su destino o en que se ha puesto él a sí mismo, como un aventurero, hacen muy difícil, pues, elevar la Antropología al rango de una ciencia formal⁴³.*

Dificultades de orden “fenomenológico” –si vale la expresión– relativas todas ellas al modo y medida en que nos sea dado remontarnos (como pedía el § 7) desde el fenómeno de sí hasta la experiencia interior; que deben completarse con la mención de, al menos⁴⁴, otras dos dificultades –una dificultad de orden “lógico” y otra que podemos

⁴¹ En la traducción francesa de la obra de Kant, a cargo de Foucault, encontramos lo que a mi juicio es una versión equivocada del siguiente pasaje: “Endlich sind zwar eben nicht Quellen, aber doch Hilfsmittel zur Anthropologie: Weltgeschichte, Biographien, ja Schauspiele und Romane” (BA XI). Dice lo siguiente: “Il n’y a pas à la vérité de sources pour l’Anthropologie mais seulement des moyens de secours: l’Histoire, les biographies, même le théâtre et les romans”.

⁴² “Allen Versuchen aber, zu einer solchen Wissenschaft mit Gründlichkeit au gelangen, stehen erhebliche, der menschlichen Natur selber anhängende, Schwierigkeiten entgegen”, *Antropología en sentido pragmático*, BA IX.

⁴³ *Antropología en sentido pragmático*, BA IX-XI. En aras de la claridad, me he tomado la libertad de decidir la traducción de alguno de los términos (*verstellen* por “fingir” y *Verstellung* por “fingimiento”).

⁴⁴ Dejo de lado aquí el texto de *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* en que Kant expresa la imposibilidad de conocer por medio de ningún arte hermenéutico el corazón del hombre a partir de sus actos: “Man nennt aber einen Menschen böse, nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind; sondern weil diese so beschaffen sind, daß sie auf böse Maximen in ihm schließen

considerar más bien “pedagógica”– que afectan no tanto al conocimiento de la naturaleza del hombre en el individuo, sino a la investigación del carácter de la especie humana como totalidad [*als ein Ganzes des Menschengeschlechts*]. Son las siguientes:

a) La dificultad “pedagógica” (que tiene también otra versión, como dificultad relativa al gobierno de los hombres) se fundamentaría en la fuerte propensión [*großen Hang*] en la naturaleza humana a la libertad⁴⁵ –que, como libertad salvaje del mero arbitrio, recoge uno de los aspectos fundamentales de la teoría kantiana del querer. Formulada por las *Reflexiones sobre la educación*, dice lo siguiente: “El hombre solamente puede hacerse hombre por medio de la educación. Es tan sólo lo que la educación hace de él. Hay que advertir que el hombre sólo es educado por hombres; hombres que son asimismo educados”⁴⁶. La *Antropología en sentido pragmático* nos da una versión ligeramente distinta de ella (considerada esta vez explícitamente por Kant como dificultad): “Por tanto, el hombre tiene que ser educado para el bien; aquél empero que debe educarlo es a su vez un hombre, que se encuentra aún en la rudeza natural y debe efectuar ahora precisamente aquello que él mismo ha menester”⁴⁷. Su importancia, no obstante, habrá de ponerse de manifiesto un poco más adelante, en el momento en que nos refiramos al papel del progreso para el conocimiento del hombre; adviértase únicamente por el momento el empleo por parte de Kant de la expresión “rudeza natural” [*Rohigkeit der Natur*].

b) La última dificultad, a la que provisionalmente he llamado dificultad “lógica”, se presenta en el instante en que Kant, porque falta el término medio de una comparación, se ve en la imposibilidad de señalar un carácter determinado del género humano de manera análoga a como lo ha hecho antes respecto de las diferentes modulaciones del concepto de carácter (carácter de la persona, del sexo, del pueblo y de la raza); esta dificultad pone en crisis el entero programa de una característica antropológica como método para el conocimiento del hombre y fuerza una solución moral de la misma. Como sucede con la anterior dificultad, he de emplazar para más adelante –hasta el momento en que me ocupe del funcionamiento de una *Característica antropológica*– la justificación de la relevancia que le doy a estos pasajes en la estructura de la obra; por el momento me limito a citar a Kant: “Parece, por tanto, que el problema de indicar el carácter del género humano sea absolutamente insoluble; pues la solución tendría que consistir en contraponer por comparación dos especies de seres racionales a través de la experiencia, la cual no nos brinda más que una”⁴⁸.

lassen. Nun kann man zwar gesetzwidrige Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch (wenigstens an sich selbst), daß sie mit Bewußtsein gesetzwidrig sind; aber die Maximen kann man nicht beobachten, sogar nicht allemal in sich selbst, mithin das Urteil, daß der Täter ein böser Mensch sei, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen. Also müßte sich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewußtsein böser Handlung, a priori auf eine böse zum Grunde liegende Maxime, und aus dieser auf einen in dem Subjekt allgemein liegenden Grund aller besondern moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist, schließen lassen, um einen Menschen böse zu nennen”, BA 5-6.

⁴⁵ “Der Mensch hat aber von Natur einen so großen Hang zur Freiheit, daß, wenn er Ers. Eine Zeitlang an sie gewöhnt ist, er ihr alles aufopfert”, *Reflexiones sobre la educación*, BA 4.

⁴⁶ “Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht. Es ist zu bemerken, daß der Mensch nur durch Menschen erzogen wird, durch Menschen, die ebenfalls erzogen sind”, *Ibid.*, BA 7.

⁴⁷ “Der Mensch muß also zum Guten erzogen werden; der aber, welcher ihn erziehen soll, ist wieder ein Mensch, der noch in der Rohigkeit der Natur liegt, und nun doch dasjenige bewirken soll, was er selbst bedarf. Daher die beständige Abweichung von seiner Bestimmung, mit immer wiederholten Einlenkungen zu derselben. – Wir wollen die Schwierigkeiten der Auflösung dieses Problem und die Hindernisse derselben anführen”, *Antropología en sentido pragmático*, B 319/A 321.

⁴⁸ “Von der Gattung gewisser Wesen einen Charakter anzugeben, dazu wird erfordert: daß sie mit anderen uns bekannten unter einen Begriff gefaßt, das aber, wodurch sie sich von einander unterscheiden, als Eigentümlichkeit (*proprietas*) zum Unterscheidungsgrunde angegeben und gebraucht wird. – Wenn aber

IV.- La estructura de la *Antropología en sentido pragmático* al hilo de las dificultades para conocer al hombre: La pareja de conceptos de la reflexión interior/exterior es –de manera explícita– el principio articulador del índice de la *Antropología en sentido pragmático*. No en vano, es el tema del subtítulo de cada una de sus partes: *Didáctica antropológica* (“del modo de conocer tanto el interior como el exterior del hombre”) y *Característica antropológica* (“del modo de conocer el interior del hombre a partir de su exterior”). Justificamos la elección por parte de Kant de estos subtítulos –así como el significado de los términos “didáctica” y “característica” en la particular acepción con que los emplea la *Antropología*– apelando, por una parte, a la primacía (señalada en I.e) de la exterioridad como vía de refutación del idealismo problemático de Descartes y prestando atención, por otra parte, al problema general de la dificultad para progresar desde el fenómeno de sí hasta la experiencia interna, tal como quedó expuesto al final del § 7 de la obra, así como a las diferentes modulaciones de esta misma dificultad cuya recensión ha sido objeto de la sección precedente.

Hay, no obstante, un problema de transmisión textual que afecta a la autenticidad del subtítulo de la primera parte de la obra, el cual va requerir por un momento nuestra atención. En su *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*⁴⁹ señala el Prof. Brandt que de ningún modo está fuera de duda el que este subtítulo proceda del propio Kant e incluso corresponda a su intención. De hecho, en el Manuscrito H aparece al margen la siguiente fórmula: “Antropología / primera parte / *Didáctica antropológica* / ¿Qué es el hombre?”. Brandt parece, pues, estar en lo cierto cuando repara en que el subtítulo de las ediciones A y B le atribuye a la *Didáctica antropológica* una tarea extraña;⁵⁰ ahora bien, tampoco resulta obvio, hasta donde nuestra vista alcanza, que una teoría de las facultades, que según el mismo Brandt adopta la división tripartita de la psicología empírica de Baumgarten, pueda dar cumplida cuenta por sí sola de la pregunta por el hombre, de modo que finalmente –parafraseando los textos de la lógica y el *Canon*– todas las preguntas en que la Razón tiene algún interés se resolviesen, sin más, en una *Didáctica antropológica*. Quedarían así fuera del dominio inmediato de la pregunta por el hombre, entre otras cosas, toda la teoría del carácter y el tema de las disposiciones.

La edición H añade aún una precisión importante sobre el sentido de la división de la *Antropología en sentido pragmático* en una didáctica y una característica. La referimos ahora en su integridad: “Antropología / Primera parte / *Didáctica antropológica* / ¿Qué es el hombre? / Segunda parte / *Característica* / Cómo [o a partir de qué] conocer la particularidad [*Eigentümlichkeit*, idiosincrasia] de cada hombre. / La primera es en cierto modo la doctrina de los elementos, la segunda la doctrina del método de la antropología [*Menschenkunde*]”⁵¹. ¿Se ve arrastrado Kant por una mera

eine Art von Wesen, die wir kennen (A), mit einer andern Art Wesen (non A), die wir nicht kennen, verglichen wird: wie kann man da erwarten oder verlangen, einen Charakter des ersteren anzugeben, da uns der Mittelbegriff der Vergleichung (*tertium comparationis*) abgeht? – Der oberste Gattungsbegriff mag der eines *irdischen* vernünftigen Wesens sein, so werden wir keinen Charakter desselben nennen können, weil wir von vernünftigen, nicht *irdischen* Wesen keine Kenntnis haben, um ihre Eigentümlichkeit angeben und so jene irdische unter den vernünftigen überhaupt charakterisieren zu können. – Es scheint also, das Problem, den Charakter der Menschengattung anzugeben, sei schlechterdings unauflöslich; weil die Auflösung durch Vergleichung zweier Spezies vernünftiger Wesen durch Erfahrung angestellt sein müßte, welche die letztere uns nicht darbieten”, *Antropología en sentido pragmático*, B 312-313/A 314-315.

⁴⁹ En Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999.

⁵⁰ “Die Formulierung: “*Von der Art, das [...] Äußere des Menschen zu erkennen*” unterstellt jedoch fälschlich, daß eben hierin überhaupt ein zu untersuchendes Problem liege”, Brandt, *Op. cit.*, pp. 93-95.

⁵¹ “Anthropologie / 1ster Teil / Anthropologische / *Didaktik* / Was ist der Mensch? / 2ter Teil / Anthropologische / *Charakteristik* / [Wie] Woran ist die Eigentümlichkeit jedes Menschen zu erkennen. /

analogía formal entre el índice de una Crítica y el de la Antropología o se trata, por el contrario, de una referencia estricta a la diferencia y función de ambas doctrinas tal como es expuesta, por ejemplo, en la nota introductoria a la *Metodología trascendental* de la primera Crítica⁵²? Para responder a esta pregunta, será en cualquier caso pertinente atender a la enorme importancia que Kant le concede al plan de la obra en diferentes pasajes; en el Prólogo, sin ir más lejos: “Sin un plan semejante (que presupone ya conocimiento del mundo) se halla el ciudadano del mundo siempre muy restringido en consideración de su antropología”⁵³, o en el de la *Geografía física*⁵⁴.

El modo en que vamos a analizar la relación entre “didáctica” y “característica” será –como se anunció al comienzo– el siguiente: (V) determinaremos, en primer lugar, el significado del concepto de carácter en una *Antropología en sentido pragmático* en cuanto modo de proceder en el conocimiento del hombre y su funcionamiento como herramienta lingüística para salvar las dificultades “epistemológicas” intrínsecas a la naturaleza humana; (VI) expondremos cómo, en el preciso instante en que la característica antropológica atraviesa el punto crítico de la intersubjetividad, se hace inevitable contar en alguna medida con la facticidad de un progreso ya acontecido –que se expone con diferentes grados de explicitud en distintas partes del texto– como aquella instancia que posibilita incluso el conocimiento del hombre; (VII) señalaremos, finalmente, qué rendimiento puedan tener estas indicaciones metódicas de la *Característica antropológica* en el texto de la didáctica, apuntando la siguiente hipótesis hermenéutica, a saber: que quizás –y habremos de probar cómo– precisamente la misma obra de la libertad que se pone de manifiesto a través de la mención de un progreso ya acontecido –en tanto que constituye además un momento interno inextirpable del programa de conocimiento del hombre– atraviase de parte a parte la teoría antropológica de las facultades, sometiéndolas a una particular tensión en su uso (intersubjetivo) que justificaría, por un lado, el título de *Didáctica antropológica*, así como, por otro, el que Kant pueda asignarle en exclusiva a esta sección de la obra la tarea de responder a la pregunta “¿qué es el hombre?”.

V.- Indicaciones sobre la *Característica antropológica*: Sobre el concepto carácter en tanto que noción de una *semiotica universalis*: La *Antropología en sentido pragmático* se vale de la noción de carácter, que toma prestada de la teoría general de los signos (signos naturales, por oposición a signos “civiles”), luego oriunda de una *semiotica universalis*, en un doble sentido, a saber: en cuanto carácter físico y en cuanto carácter moral. “Lo primero son los signos distintivos del hombre como ser sensible o natural; lo segundo [signos distintivos] del mismo como un ser racional, dotado de libertad”⁵⁵. Con independencia de que un carácter en sentido propio signifique la propiedad de la voluntad en el sujeto de ligarse a sí mismo a principios

Der erstere ist gleichsam die Elementarlehre die zweite die Methodenlehre der Menschenkunde”, *Antropología en sentido pragmático*, ed. H (al margen), Ak. Ausg. ?? 412.

⁵² “Jetzt ist es uns nicht sowohl um die Materialien, als vielmehr um den Plan zu tun”, *KrV*, B 735/A 707.

⁵³ “Ohne einen solchen Plan (der schon Menschenkenntnis voraussetzt) bleibt der Weltbürger in Ansehung seiner Anthropologie immer sehr eingeschränkt”, BA IX.

⁵⁴ “Was den Plan der Anordnung betrifft: so müssen wir allen unsern Erkenntnissen ihre eigenthümliche Stelle anweisen”, Ak. Ausg. IX, 159.

⁵⁵ “In pragmatischer Rücksicht bedient sich die allgemeine, natürliche (nicht bürgerliche) Zeichenlehre (*semiotica universalis*) des Worts *Charakter* in zweifacher Bedeutung, da man teils sagt: ein gewisser Mensch hat *diesen* oder jenen (physischen) Charakter; teils: er hat überhaupt *einen* Charakter (einen moralischen), der nur ein einziger, oder gar keiner sein kann. Das erste ist das Unterscheidungszeichen des Menschen als eines sinnlichen, oder Naturwesens; das zweite desselben als eines vernünftigen, mit Freiheit begabten Wesens”, *Antropología en sentido pragmático*, B 253/A 255.

prácticos prescritos por la propia Razón de manera absolutamente independiente respecto de cualquier motivación sensible, de modo que únicamente a aquello que muestra –en la medida en que ello sea posible– tener carácter le atribuyamos dignidad y valor intrínseco, y no meramente un precio (de afecto o de mercado)⁵⁶; con independencia de esto, lo que ahora más me importa es reparar en que la noción de carácter –en cualquier grado, ya sea relativo o “*schlechthin*”– es un peculiar modo de conocer por medio de signos externos (exterioridad, espacio), esto es, a través de rasgos o –siguiendo al Prof. Palacios– muecas en el fenómeno. De este modo, lo propio de una doctrina característica consistirá en poner a disposición del aficionado a la antropología los rudimentos de un arte hermenéutico por medio del cual le sea posible, si bien no conocer de manera inmediata –por intuición directa o introspección– el interior del hombre (recuérdese la anterioridad de lo exterior que se ponía de manifiesto en la *Refutación del idealismo*), saber a qué atenerse [*sich verstehen*], al menos, cuando tiene trato con hombres y clasificarlos “según los efectos observados”⁵⁷; y, precisamente en este sentido, la *Característica antropológica* es doctrina del método de una antropología en respecto pragmático.

Podemos perseguir, como prueba textual de este punto del argumento, el empleo reiterado (no sólo en el cuerpo de la *Antropología*, sino también, por ejemplo, en los *Entwürfe zu dem Colleg über Anthropologie aus den 70er und 80er Jahren*) de fórmulas del tipo “el hombre del que se sabe lo que se puede esperar... tiene un carácter”⁵⁸, o bien giros del tipo “tal composición de la sangre da a conocer el modo de sentir del hombre por las siguientes manifestaciones [*Äußerungen*]”⁵⁹. Sirvan como ejemplo las dos siguientes definiciones de carácter: “Carácter es aquello por medio de lo cual un objeto es cognoscible y lo que determina el concepto de por dónde hay que tomarlo en todo momento”⁶⁰ y “El carácter de un hombre es aquello que hace seguro el juicio sobre él, [respecto de] lo que se puede esperar de él y para qué se puede contar con él”⁶¹. De aquí el que el opuesto lógico del carácter sea precisamente el “capricho” [*Laune*]⁶² o el hecho de que Kant no admita temperamentos compuestos (como querrían los

⁵⁶ “Einen Charakter aber schlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subjekt sich selbst an bestimmte praktische Prinzipien bindet, die er sich durch eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat”, *Ibid.*, B 264/A 266. “Alle andere gute und nutzbare Eigenschaften desselben haben einen *Preis*, [...] – der Charakter hat einen inneren *Wert* und ist über allen Preis erhaben”, *Ibid.*, B 265/A 267.

⁵⁷ “Hiebei dient der Ausdruck der Blutbeschaffenheit nicht dazu: die Ursache der Phänomene des sinnlich affizierten Mensch anzugeben, – es sei nach der Humoral- oder der Nervenpathologie; sondern sie nur den beobachteten Wirkungen nach zu klassifizieren; denn man verlangt nicht vorher zu wissen, welche chemische Blutmischung es sei die zur Benennung einer gewissen Temperamenteigenschaft berechtige, sondern welche Gefühle und Neigungen man bei der Beobachtung des Menschen zusammenstellt, um für ihr den Titel einer besonderen Klasse schicklich anzugeben”, *Ibid.*, B 256/A 258.

⁵⁸ “Der Mann von Grundsätzen, von dem Man sicher weiß, wessen man sich, nicht etwa von seinem Instinkt, sondern von seinem Willen zu versehen, hat einen Charakter”, *Ibid.*, B 254/A 256.

⁵⁹ “Der Sanguinische gibt seine Sinnesart an folgenden Äußerungen zu erkennen”, *Ibid.*, B 257/A 258.

⁶⁰ “Charakter ist das, wodurch ein Gegenstand kennbar ist und was den Begriff bestimmt, wovor man ihn jederzeit zu nehmen hat”, *Borradores para la escuela sobre antropología (años 70)*, Ak. Ausg. XV, 756.

⁶¹ “Der Charakter eines Menschen ist das, was das Urtheil [eines Menschen] [von einem] über einen Menschen [und], was man von ihm (g jederzeit) gewärtigen und worauf man bey ihm rechnen kann, sicher macht”, *Ibid.*, *idem*.

⁶² “Launen sind veränderlich, Anreizungen der Sinne und Neigungen Zufällig. (s habituelle disposition.) Wer in seinen Handlungen von Eindrücken und Einfällen oder Launen (g Sangviniker) abhängt, hat also keinen Charakter”, *Ibid.*, *idem*.

fanfarrones que fingen ser señores indulgentes pero también estrictos)⁶³ e incluso elogie la malignidad de un Sila.

El contexto en que por primera vez se presenta la noción de “carácter” en la *Antropología* cobra así toda su relevancia: una *facultas signatrix* (facultad de la designación), como capacidad para interpretar el presente como término medio de la conexión de lo pasado con lo por venir⁶⁴, que es de primer interés en punto a sortear las dificultades que la naturaleza humana opone al conocimiento del hombre. “Los caracteres todavía no son símbolos; pues también pueden ser signos meramente mediatos (indirectos), que en sí no significan nada, sino solamente por asociación llevan a intuiciones y, por medio de éstas, a conceptos [como las palabras de una lengua, que para el oído de un extranjero son sonidos que no significan nada, pero que justo por esto también conducen tanto más determinadamente a conceptos]; por eso, el conocimiento *simbólico* no ha de oponerse al *intuitivo*, sino al *discursivo*, [y] en este último el signo (*character*) acompaña al concepto solamente como custodio (*custos*), para reproducirlo eventualmente”⁶⁵.

Pues bien, de ser esto así, lo que tendríamos en la *Característica antropológica* sería en rigor una técnica de comparación, enjuiciamiento y clasificación de rasgos fenoménicos –externos– (muecas) en el comportamiento de los hombres, de manera que por medio de ellos resulte hacedero conocer su interior –inescrutable de cualquier otro modo–, porque al menos puede ser atribuido a una determinada clase. Técnica que, como vamos a ver, no permite salvar todas las dificultades para el conocimiento del hombre –no permite eludir, claro está, la dificultad que indicábamos en el texto de *La religión dentro de los límites de la mera Razón*–, y por ello la doctrina del método en la antropología pragmática entrará en crisis en el instante mismo en que tratemos de aprehender el carácter del género humano.

Quizás basten estas mínimas indicaciones para rescatar de lo anecdótico el capítulo –a mi juicio central– *De la fisionómica*. Se define como un arte para enjuiciar el interior del hombre –el modo de sentir, tanto como el modo de pensar– a partir de la figura externa, particularmente el rostro y los gestos⁶⁶; esto siempre bajo dos restricciones muy estrictas, a saber: que no se enjuicie a alguien en estado de enfermedad [*nicht in seiem krakhaften, sondern gesunden Zustande*] y que el ánimo de quien es enjuiciado se halle en calma [*in Ruhe*], pues cualquiera entiende que “si aquél al que se enjuicia con este propósito se da cuenta de que se le observa y se espía su

⁶³ “Also gibt es keine zusammengesetzte Temperamente, z. B. ein sanguinisch-cholerisch (welches die Windbeutel alle haben wollen, indem sie alsdann gnädige, aber doch auch strenge Herren zu sein vorgaukeln), sondern es sind in allem deren nur vier, und jede derselben einfach, und man weiß nicht, was aus dem Menschen gemacht werden soll, der sich ein gemischtes zueignet”, *Antropología en sentido pragmático*, B 263/A 265.

⁶⁴ “Das Vermögen der Erkenntnis des Gegenwärtigen, als Mittel der Verknüpfung der Vorstellung des Vorhergesehenen mit der des Vergangenen, ist das Bezeichnungsvermögen”, *Ibid.*, BA 106.

⁶⁵ “Charaktere sind noch nicht Symbole; denn sie können auch bloß mittelbare (indirekte) Zeichen sein, die an sich nichts bedeuten, sondern nur durch Beigesellung auf Anschauungen und durch diese auf Begriffe führen; daher das symbolische Erkenntnis nicht der *intuitiven* sondern der *diskursiven* entgegengesetzt werden muß, in welcher letzteren das Zeichen (*charakter*) den Begriff nur als Wächter (*custos*) begleitet, um ihn gelegentlich zu reproduzieren. Das symbolische Erkenntnis ist also nicht der intuitiven (durch sinnliche Anschauung) sondern der intellektuellen (durch Begriffe) entgegengesetzt”, *Ibid.*, BA 106-107. Al margen en H: “[...] wie die Wörter einer Sprache die für das Ohr eines Fremden nichts bedeutende Laute sind aber eben darum auch desto bestimmter auf Begriffe führen, und das *symbolische* Erkenntnis muß nicht der *intuitiven* sondern der *diskursiven* [durch Char] entgegengesetzt werden”.

⁶⁶ “Sie ist die Kunst, aus der sichtbaren Gestalt eines Menschen, folglich aus dem Äußeren, das Innere desselben zu beurteilen; es sei seiner Sinnesart oder Denkungsart nach”, *Ibid.*, B 270/A 271.

interior, su ánimo no estará en calma, sino en estado de coacción y de movimiento interior, incluso involuntario, al verse expuesto a la censura de otro”⁶⁷. Si recordamos ahora la segunda de las dificultades expuestas en el Prólogo, advertiremos el papel estructural central esta sección: habilita una vía de acceso cognoscitiva hacia el interior del hombre que, si bien realiza el programa de una *Característica antropológica*, lo hará siempre, no obstante, como inclinación natural –como antropología espontánea–, pero jamás como ciencia, pues “la particularidad de una *figura* humana, que señala a ciertas inclinaciones o facultades [*Vermögen*] del sujeto contemplado solamente puede entenderse por medio de ilustración y exposición (en la intuición) o por su imitación, pero no a través de la descripción según conceptos”⁶⁸. Parece, pues, que no haya de bastar con una mera técnica descriptiva, cuando de lo que se trata es de conocer las facultades del hombre (*Didáctica antropológica*), y que la fisionómica, después de todo, no sea capaz de elevar la antropología al rango de una ciencia formal –como pedía BA XI–, habiendo de quedar reducida a mero arte subsidiario respecto del cultivo y la crítica del gusto en las costumbres, modos y usos, que como mucho promoverá el trato [*Umgang*] y el conocimiento del hombre [*Menschenkenntnis*], sin alojarlo en el interior de un sistema⁶⁹.

VI.- El progreso como momento interno en el problema antropológico-pragmático del conocimiento del hombre: El momento crucial para la comprensión de la *Característica antropológica* se produce cuando, una vez que la mera antropología espontánea del fisionomista –que, no obstante, lograba sortear la primera batería de dificultades y permitía, por tanto, la promoción de la cultura en el trato con los hombres– se ha revelado como ineficaz para conocer (según las exigencias lógicas de una disciplina científica) las facultades del hombre, pasamos a considerar las dificultades que llamábamos “pedagógica” y “lógica”, por cuanto que es precisamente en este momento (y no por casualidad) cuando la característica transita del individuo a la comunidad –en sus distintas declinaciones.

Más arriba hemos indicado en qué consiste la dificultad “lógica” para el conocimiento del hombre. A saber: en que, dado el modo comparativo de proceder de una *Característica antropológica* (que buscaría particularidades [*proprietas*] como fundamento de la diferenciación entre las distintas clases de hombres en un determinado

⁶⁷ “Er versteht sich von selbst, daß: wenn der, welchen man in dieser Absicht beurteilt, inne wird, daß man ihn beobachte und sein Inneres ausspähe, sein Gemüt nicht in Ruhe, sondern im Zustande des Zwanges und der inneren Bewegung, ja selbst des Unwillens sei, sich eines anderen Zensur ausgesetzt zu sehen”, *Ibid.*, B 271/A 273.

⁶⁸ “Daß wir dem, welchem wir uns anvertrauen sollen, er mag uns auch noch so gut empfohlen sein, vorher ins Gesicht, vornehmlich in die Augen, sehen, um zu erforschen, wessen wir uns gegen ihn zu versehen haben, ist ein Naturantrieb, und das Abstoßende oder Anziehende in seiner Gebärde entscheidet über unsere Wahl, oder macht uns auch bedenklich, ehe wir noch seine Sitten erkundigt haben, und so ist nicht zu streiten, daß es eine physiognomische Charakteristik gebe, die aber nie eine Wissenschaft werden kann; weil die Eigentümlichkeit einer menschlichen *Gestalt*, die auf gewisse Neigungen oder Vermögen des angeschauten Subjekts hindeuten, nicht durch Beschreibung nach Begriffen, sondern durch Abbildung und Darstellung (in der Anschauung) oder ihrer Nachahmung verstanden werden kann: wo die Menschengestalt im allgemeinen, nach ihren *Varietäten*, deren jede auf eine besondere innere Eigenschaft des Menschen im Inneren hindeuten soll, der Beurteilung ausgesetzt wird”, *Ibid.*, B 271-272/A 273-274.

⁶⁹ “[S]o ist die Physiognomik, als Ausspähungskunst des Inneren im Menschen vermittelt gewisser äußerer unwillkürlich gegebener Zeichen, ganz aus der Nachfrage gekommen, und nichts von ihr übrig geblieben, als die Kunst der Kultur des Geschmacks und zwar nicht an Sachen, sondern an Sitten, Manieren und Gebräuchen, um durch eine Kritik, welche dem Umgange mit Menschen und der Menschenkenntnis überhaupt beförderlich wäre, dieser zu Hülfe zu kommen”, *Ibid.*, B 272-273/A 274-275.

nivel de análisis: la persona, el sexo, el pueblo, la raza o el género), nos resulta imposible designar el carácter del género humano, pues –faltando un término de comparación (una especie de seres racionales no terrestres, si el concepto genérico supremo para el hombre es el de un ser terrestre racional–) no disponemos de una diferencia material entre especies. Ahora bien, ¿es ésta –como parece– una dificultad que afecte exclusivamente al carácter del género (y además de manera totalmente anecdótica, por cuanto el desconocimiento al que apela se debería al hecho fortuito de que no nos esté dada ninguna otra especie de seres racionales con la cual compararnos), de modo que la solución moral –a saber, comparar la especie humana efectivamente existente con el ideal de humanidad que nos brinda a priori nuestra propia Razón⁷⁰– sería completamente extrínseca respecto del funcionamiento de una característica en general? Considero que, muy al contrario, la dificultad “lógica” para el conocimiento del hombre contiene una fórmula que ha de poder extenderse –en cierta medida al menos– a otros lugares de la *Característica*, a saber: “que el hombre tiene un carácter que él mismo se crea, en la medida en que está capacitado para perfeccionarse en función de fines por él mismo adoptados; por donde, como ser dotado de susceptibilidad para la Razón (*animal rationabile*), puede hacer de sí un ser racional (*animal rationale*)”⁷¹. De esta manera, lejos de abordar una cuestión accidental para el conocimiento del hombre, la dificultad “lógica” sería enteramente solidaria de la dificultad “pedagógica”, que consiste –recordémoslo– en el hecho de que, si bien el hombre ha de ser educado para el bien, sin embargo, aquél que debe educarlo es a su vez un hombre que se encuentra aún en estado de rudeza [*Rohigkeit*] natural y debe, por tanto, efectuar algo que el mismo ha menester.

En las secciones sobre *El carácter del sexo* y *El carácter del pueblo* encontramos pasajes lo suficientemente significativos como para sostener que, si el hombre resulta cognoscible (tanto en el ejercicio de sus facultades, como en sus rasgos de carácter) y ha de poderse elevar la antropología –pese a todas las dificultades– al rango de ciencia formal, es tan sólo en la justa medida en que se ha proporcionado ya una cierta cultura moral. O bien, en palabras del Prof. Pardo que “tampoco de la naturaleza humana es posible saber nada si no es en la medida en que la sociedad la civiliza, que hablar de la naturaleza humana independiente de la acción socializadora de la ciudad, como hablar de la naturaleza independiente de la presión de la técnica sobre ella, no es más que contar historias y recitar poesías”⁷². De ser esto así, se está diciendo, en realidad, algo muy grave: que para conocer la naturaleza del hombre es preciso que

⁷⁰ “Der Mensch ist sich aber seiner selbst nicht bloß als vernünftiges Tier (*animal rationabile*) was rasonieren kann sondern auch seiner Tierheit ungeachtet als Vernunftwesen (*animal rationabile*) bewußt und in dieser Qualität erkennt er sich nicht durch Erfahrung den die [würde] kann ihm nie die [objektive] unbedingte Notwendigkeit [seiner Willenbestimmung] dessen was er sein soll lehren, sondern nur empirisch was er ist oder unter empirischen Bedingungen sein soll lehren, sondern er erkennt an sich selbst [(a priori) wie] aus reiner Vernunft (a priori) [die Menschheit auch als ein] nämlich das Ideal der Menschheit welches mit ihm [womit er sich] als einen Menschen vergleichen [und so den reinen Charakter seiner Gattung angeben kann] durch die Gebrechlichkeit seiner Natur mit einem Maßtabe nötig der [nicht] nirgend anderswo als in der vollkommenen Menschheit angetroffen werden kann”, *Ibid.*, Manuscript H (ed. Weischedel XII, 673).

⁷¹ “Es bleibt uns also, um dem Menschen im System der lebenden Natur seine Klasse anzuweisen und so ihn zu charakterisieren, nichts übrig, als: daß er einen Charakter hat, den er sich selbst schafft; indem er vermögend ist, sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfektionieren; wodurch er, als mit *Vernunftfähigkeit* begabtes Tier (*animal rationabile*), aus sich selbst ein *vernünftiges* Tier (*animal rationale*) machen kann; – wo er dann: erstlich sich selbst und seine Art *erhält*, zweitens sie übt, belehrt und für die häusliche Gesellschaft *erzieht*, drittens sie, als in ein systematisches (nach Vernunftprinzipien geordnetes) für die Gesellschaft gehöriges Ganze, *regiert*”, *Ibid.*, B 313/A 315-316.

⁷² *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, pp. 129-130.

haya habido ya antes, en alguna medida progreso (como facticidad siempre ya acontecida de la Razón pura práctica), esto es, una producción espontánea de su propia libertad, y que –en la misma medida– resulta imposible conocerlo en cuanto mera especie natural⁷³, esto es, en su rudeza natural. Conocemos al hombre en la medida en que su libertad ha configurado para él ya de antemano un determinado espacio mundano y un determinado carácter, esto es, en la medida en que ha salido ya, al menos en parte, del estado de naturaleza bruta: “En estado de rudeza natural [*Im rohen Naturzustande*] puede conocerse (cf. a la mujer) tan poco precisamente, como a las manzanas y peras silvestres, cuya multiplicidad sólo se descubre por medio del injerto y la inoculación; pues la cultura no introduce esta índole [*Beschaffenheit*] femenina, sino que solamente propicia el que se desarrolle y se haga cognoscible bajo circunstancias favorables”⁷⁴. De aquí, como bien ha visto Foucault⁷⁵, la relevancia que le concede Kant a la “galantería” en punto al conocimiento del carácter del sexo⁷⁶.

VII.- Indicaciones para una relectura de la *Didáctica antropológica*: Si la doctrina del método de la *Antropología en sentido pragmático* se resume en que “el hombre está destinado por su naturaleza a hallarse en sociedad con hombres y a cultivarse, civilizarse y moralizarse en ella por medio de las artes y las ciencias”⁷⁷ y a hacerse digno activamente [*tätig*] de la humanidad en lucha con los obstáculos [*Hindernissen*] que le opone su rudeza natural, la teoría de las facultades, por su parte, habrá de ser leída desde este marco hermenéutico. De modo que si es la libertad aquella instancia que, habiendo efectuado ya una cierta obra que se nos da como facticidad de un progreso acontecido, abre [*entdeckt*] el camino para el conocimiento del hombre y permite elevar la antropología al rango de ciencia formal, habrá de ser entendida también necesariamente como el principio rector de una *Didáctica antropológica*. Pero además, por tratarse de una libertad que, como hemos visto, incoa por medio de la cultura, la civilización y la moral un movimiento de salida del estado de rudeza natural, habremos de entender que pone en tensión y anima cada una de las facultades y propicia la formación moral [didáctica] de la humanidad en su uso.

⁷³ De aquí, quizás, el desprecio de Kant hacia las especulaciones fisiológicas de un Descartes: “Wer den Naturursachen nachgrübelt, worauf z. B. das Erinnerungsvermögen beruhen möge, kann über die im Gehirn zurückbleibenden Spuren von Eindrücken, welche die erlittenen Empfindungen hinterlassen, hin und her (nach dem Cartesius) vernünfteln; muß aber dabei gestehen: daß er in diesem Spiel seiner Vorstellungen bloßer Zuschauer sei, und die Natur machen lassen muß, indem er die Gehirnnerven und Fasern nicht kennt, noch sich auf die Handhabung derselben zu seiner Absicht versteht: mithin alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust ist”, *Idem.*, BA IV-V.

⁷⁴ “Daher ist in der Anthropologie die weibliche Eigentümlichkeit mehr als die des männlichen Geschlechts ein Studium für den Philosophen. Im rohen Naturzustande kann man sie eben so wenig erkennen, als der Holzapfel und Holzbirnen, deren Mannfaltigkeit sich nur durch Pflöpfen oder Inokulieren entdeckt; denn die Kultur bringt diese weiblichen Beschaffenheit nicht hinein, sondern veranlaßt sie nur, sich zu entwickeln, und unter begünstigten Umstände kennbar zu werden”, *Ibid.*, B 283/A 285.

⁷⁵ *Introduction à la traduction de l'Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant*, inédito.

⁷⁶ “Wenn diese (cf. die Galanterie) aber zur Mode und die Eifersucht lächerlich geworden ist (wie das dann im Zeitpunkt des Lupus nicht ausbleibt), so entdeckt sich der weibliche Charakter [...]”, *Antropología en sentido pragmático*, B 285/A 287.

⁷⁷ “Die Summe der pragmatischen Anthropologie in Ansehung der Bestimmung des Menschen und die Charakteristik seiner Ausbildung ist folgende. Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein, und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaft zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren; wie groß auch sein tierisches Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr tätig, im Kampf mit dem Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen”, *Idem.*, B 318-319/A 321.

Para concluir, podemos releer las primeras líneas de la obra, con el ánimo de que resuene en ellas al menos algo de lo expuesto: “La meta de todos los progresos en la cultura, a través de los cuales se educa el hombre, es aplicar estos conocimientos y habilidades adquiridos al uso para el mundo; pero en el mundo el objeto más importante en el que puede emplearlos es el *hombre*: porque él es su propio fin último. – Conocerlo, pues, a él, según su especie, como ser terrestre dotado de razón, merece particularmente denominarse *conocimiento del mundo*; si bien (el hombre) constituye solamente una parte de las criaturas de la tierra”⁷⁸.

⁷⁸ “Alle Fortschritte in der Kultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist der Mensch: weil er sein eigener letzter Zweck ist. – Ihn also, seiner Spezies nach, als mit Vernunft begabtes Erdwesen zu erkennen, verdient besonders, *Welterkenntnis* genannt zu werden; ob er gleich nur einen Teil der Erdgeschöpfe ausmacht”, *Idem.*, BA III-IV.